„VERITAS LIBERAVIT VOS" CHIESA E SECOLARIZZAZIONE. SFIDE E STRATEGIE PASTORALI

Mons. Marcelo SORONDO
Academia Pontificale „Sf. Toma din Aquino" Vatican, Italia[1]

Sumar: În acest articol, autorul analizează, pornind de la versetul biblic „Veritas liberavit vos – Adevărul vă va elibera" sfidările şi strategiile pastorale ale Bisericii în fața secularizării. Punctul de referință în studiul de față este raportul dintre credință şi rațiune, raportul dintre ele constituind două forme de evanghelizare: de la credință la rațiune şi de la rațiune la credință. În baza acestui raport, autorul vorbeşte despre locurile de conflict dintre apropierea naturalistă sau obiectivă şi apropierea reflecției filozofice pornind de la practica umană. Mai întâi, un prim loc analizat de către Mons. M. Sorondo este cel al ştiințelor neurologice şi al auto-interpretării, după care se vorbeşte despre conflictul de la nivelul creierului, al minții, al sufletului şi al ființei, pentru ca în final să se refere la problematica evoluției şi a creației pentru ființa umană ca un al treilea loc de conflict. În tratarea subiectului, autorul recurge atât la Biblie, cât şi la magisteriul Bisericii, dar şi la diferiți filozofi din diverse perioade ale istoriei omenirii.

Cuvinte cheie: adevăr, Biserică, secularizare, rațiune, credință, conflict, ființă umană, ştiințe neurologice, suflet, minte, evoluție, creație.

Summary: In this article, the author examines the biblical verse „Veritas vos liberavit" – "The truth will set you free" and the pastoral challenges and strategies in the secularization of the Church. The reference point in this study is the relationship between faith and reason, the ratio between them, being two forms of evangelization: from faith to reason, and from reason to faith. Based on this report, the author talks about the conflict between the objective and philosophical reflection in the human practice. In first place, Msgr. M. Sorondo

[1] Mons. Marcelo Sanchez Sorondo s-a născut la 8 septembrie 1942, în Buenos Aires (Argentina). A fost hirotonit preot la Buenos Aires în anul 1968. A obținut titlul de doctor în teologie la Universitatea Pontificală „Sf. Toma de Aquino" din Roma, în anul 1974. În 1976 a absolvit cursurile de specializare în filozofie la Universitatea din Perugia. Între anii 1976-1998 a predat istoria filosofiei la Universitatea Pontificală din Lateran. A fost decan al Facultății de Filozofie din cadrul acestei Universități între anii 1987-1996. În octombrie 1998 a devenit cancelar al Academiei Pontificale de Ştiințe şi al Academiei Pontificale de Ştiințe Sociale, iar în martie 1999 Papa Ioan Paul al II-lea l-a numit secretar prelat al Academiei Pontificale „Sf. Toma din Aquino". A fost numit episcop titular de Forum Novum, fiind consacrat la 19 martie 2001 de către Papa Ioan Paul al II-lea.

analyzed the neurological sciences and self-interpretation, then talks about conflict in the brain, the mind, the soul and being, and finally to refer the issue of evolution and creation for human beings as a third place of conflict. In the treatment of the subject, the author makes use of both the Bible and the Magisterium of the Church, but also from different philosophers in different periods of history.

Keywords: The Church, secularism, reason, faith, conflict, human, neuroscience, soul, mind, evolution, creation.

Le parole evangeliche „la verità vi farà liberi" [1] hanno un valore di perenne attualità e illuminano di luce divina quella attività umana che non subordina il proprio impegno se non che a la ricerca e alla testimonianza della verità. La verità è il fine di tutto l'universo: «*ultimus finis totius universi est veritas*», come ha scritto uno dei più grandi geni del pensiero, San Tommaso di Aquino.[2] Ci sono le verità della fede e quelle della ragione.

Il problema dei rapporti di queste due verità, ossia tra fede e ragione, tra fede e sapere, tra fede e fatti, accompagna il cristianesimo sin dalle sue origini. Sotto varie forme (fede e filosofia, fede e scienza, fede e morale, fede e storia, ecc.) la questione ha richiamato costantemente l'attenzione dei teologi, dei filosofi, degli scienziati e degli studiosi. Ma il problema è diventato particolarmente acuto nel XX secolo con la rapida diffusione, specie in Europa, di un agnosticismo e di un ateismo pragmatico, relativista e nichilista, da una parte, e con la demitizzazione e perfino negazione dell'esistenza storica di Gesù di Nazaret, dall'altra. L'ateismo ha fatto dell'ideologia dello scientismo positivista (e non della vera scienza) il suo cavallo di battaglia per tentare di riproporre una visione del mondo in cui l'origine della storia è opera dell'evoluzione cieca del cosmo che deve la sua nascita al caos, come sostenevano alcuni presocratici prima della grande filosofia di Platone e Aristotele. Il concetto di cambiamento o di progresso come transizione dalla potenza all'atto di origine aristotelica – rielaborato da Hegel come divenire (*Werden*) unitario dall'essere al nulla e viceversa, o anche come sviluppo (*Entwicklung*) dello spirito – viene reinterpretato da Darwin e dai neodarwiniani come l'unica legge fondamentale per la comprensione dell'origine dell'universo, della vita e dello spirito stesso: "Una teoria evoluzionistica che spieghi in modo comprensivo l'insieme di tutto il reale è divenuta una specie di 'filosofia prima' che rappresenta per cos" dire l'autentico fondamento della comprensione razionale del mondo" (cfr. *Fede Verità Tolleranza*, cit., pp. 187-8). Il relativismo, tentazione sempre presente nella storia del pensiero e della Chiesa, perché apparentemente

viviamo nel relativo, ha colto e coglie tuttora tali occasioni per riproporre il tentativo, già dello gnosticismo, di unificare tutte le istanze circa la verità e la religione in un principio unico: la soggettività della verità e la relatività di tutte le sue forme, incluse le formule dogmatiche. Infatti, osserva Papa Benedetto XVI: "Lo scontro della fede della Chiesa con un liberalismo radicale ed anche con scienze naturali che pretendevano di abbracciare con le loro conoscenze tutta la realtà fino ai suoi confini, proponendosi caparbiamente di rendere superflua l'‘ipotesi Dio', aveva provocato nell'Ottocento, sotto Pio IX, da parte della Chiesa aspre e radicali condanne di tale spirito dell'età moderna" (Benedetto XVI, *Discorso alla Curia Romana*, 22 dicembre 2005). La demitizzazione del Vangelo e della realtà storica di Gesù, che tenta di svincolare totalmente la fede dai fatti storici, ha reso ancora più difficili i rapporti della fede con la ragione in generale e con la ragione storica in particolare. Così chi oggi affronta il problema della razionalità della fede, si trova a sfidare due diversi schieramenti: quello più filosofico dell'ateismo e dell'agnosticismo, e quello più storico della realtà empirica di Gesù di Nazaret.

La limitazione della ragione a ciò che è sperimentabile e controllabile è utile, esatta e necessaria nell'ambito specifico delle scienze naturali e costituisce la chiave dei loro incessanti sviluppi. Davanti ai soggettivismi esagerati della filosofia dell'Ottocento e Novecento, le scienze naturali rivendicano un nuovo tipo di realismo, che le ha fatte prendere in seria considerazione da Papi come Pio XI, Pio XII, Paolo VI e Giovanni Paolo II. Se però le scienze vengono universalizzate quale unica forma di conoscenza, ritenute assolute e autosufficienti, una tale limitazione diventa insostenibile, disumana e alla fine contraddittoria. In forza di essa infatti l'uomo non potrebbe più interrogarsi razionalmente sulle realtà essenziali della sua vita, sulla sua origine e sul suo fine, sul dovere morale, sulla vita e sulla morte, ma dovrebbe lasciare che a trattare di questi problemi fondamentali fosse un sentimento separato dalla ragione. Cos“ per˜ la ragione viene mutilata e l'uomo viene diviso in se stesso e quasi disintegrato, provocando la patologia tanto della religione – che, staccata dalla razionalità, facilmente degenera in superstizione, fanatismo e fondamentalismo – quanto della scienza, che facilmente si rivolge contro l'uomo quando si distacca dall'etica e in concreto dal riconoscimento del soggetto umano come colui che non può mai essere ridotto a strumento (cfr. *Fede Verità Tolleranza*, cit., pp. 99 e 164-6).

A questo punto Papa Benedetto XVI, da vero teologo e filosofo qual è, si domanda: "Che cosa è questa ‘realtà'? Che cosa è il reale? Sono ‘realtà solo i beni materiali, i problemi sociali, economici e politici? Qui sta precisamente il grande errore delle tendenze dominanti nell'ultimo secolo, errore distruttivo, come dimostrano i risultati tanto dei sistemi marxisti quanto

di quelli capitalisti. Falsificano il concetto di realtà con l'amputazione della realtà fondante e per questo decisiva che è Dio. Chi esclude Dio dal suo orizzonte falsifica il concetto di 'realtà' e, in conseguenza, può finire solo in strade sbagliate e con ricette distruttive" (*Discorso al Santuario dell'Aparecida*, 13 maggio 2007). Ed aggiunge ancora: "per essere realisti, dobbiamo cambiare la nostra idea che la materia, le cose solide, da toccare, sarebbero la realtà più solida, più sicura. Alla fine del Sermone della Montagna il Signore ci parla delle due possibilità di costruire la casa della propria vita: sulla sabbia e sulla roccia. Sulla sabbia costruisce chi costruisce solo sulle cose visibili e tangibili, sul successo, sulla carriera, sui soldi. Apparentemente queste sono le vere realtà. Ma tutto questo un giorno passerà. Lo vediamo adesso nel crollo delle grandi banche: questi soldi scompaiono, sono niente. E così tutte queste cose, che sembrano la vera realtà sulla quale contare, sono realtà di secondo ordine. Chi costruisce la sua vita su queste realtà, sulla materia, sul successo, su tutto quello che appare, costruisce sulla sabbia. Solo la Parola di Dio è fondamento di tutta la realtà, è stabile come il cielo e più che il cielo, è la realtà. Quindi dobbiamo cambiare il nostro concetto di realismo. Realista è chi riconosce nella Parola di Dio, in questa realtà apparentemente così debole, il fondamento di tutto. Realista è chi costruisce la sua vita su questo fondamento che rimane in permanenza. E così questi primi versetti del Salmo [118 sulla Parola di Dio] ci invitano a scoprire che cosa è la realtà e a trovare in questo modo il fondamento della nostra vita, come costruire la vita" (*Discorso al Sinodo*, 6 ottobre 2008). Proprio la pretesa che l'unica realtà sia quella che è sperimentabile e calcolabile porta del resto fatalmente a ridurre il soggetto umano a un prodotto della natura, come tale non libero e suscettibile di essere trattato come ogni altro animale. Si ha paradossalmente così un capovolgimento totale del punto di partenza della cultura moderna, che a partire del *cogito ergo sum* cartesiano consisteva nella rivendicazione dell'uomo e della sua libertà. Analogamente, sul piano pratico etico e politico, quando la libertà individuale, che non discrimina e per la quale in ultima analisi tutto è relativo al soggetto, viene eretta a supremo criterio dell'agire, essa finisce per diventare un nuovo dogmatismo perché esclude ogni altra posizione, che può essere lecita soltanto finché rimane subordinata e non in contraddizione rispetto a questo criterio relativistico. In tal modo vengono sistematicamente censurate le norme morali del cristianesimo e viene rifiutato in partenza ogni tentativo di mostrare che esse, o qualsiasi altra, hanno validità oggettiva perché si fondano sulla realtà stessa dell'uomo. Diventa pertanto inammissibile l'espressione pubblica di un autentico giudizio morale. Si è sviluppata così in Occidente una forma di cultura che taglia deliberatamente le proprie radici storiche e costituisce la

contraddizione più radicale non solo del cristianesimo ma delle tradizioni religiose e morali dell'umanità (cfr. *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, cit., pp. 34-55, e il *Discorso di Ratisbona*).

Le due forme di evangelizzare: dalla fede alla ragione e dalla ragione alla fede

Nei nostri tempi più secolarizzati che altri, non sarà mai sufficiente insistere su questi due pilastri della realtà e verità trascendente che Sant'Agostino aveva proposto come "Dio e l'anima" e che erano stati annunziati nel Vangelo di San Giovanni quando afferma che "nessuno ha visto Dio" [4] ma che il Verbo fatto carne ci lo ha presentato. L'ordine si può alternare: si può passare di Dio all'anima e al mondo e di nuovo a Dio, ed è il procedere discendente di tipo biblico e agostiniano; o bene si può andare dalle azioni umane all'anima e da questa a Dio ed è il processo ascendente di tipo aristotelico.

Si adoperiamo la via ascendente dalle azioni all'essere dell'uomo, dobbiamo dire che non c'è stato problema maggiore fra i diversi ambiti della conoscenza, finché una frontiera non è stata tracciata fra una natura intesa come animata e circostante da un'anima, e un'anima essa stessa marcata di finalità: tal è l'epoca della fisica aristotelica e delle etiche naturali. Questa frontiera è stata tracciata alla fine del Rinascimento, che fra l'altro non ha accolto la novità del pensiero di San Tommaso d'Aquino.

Il problema è invece diventato acuto nel momento in cui la natura è divenuta oggetto di una scienza fondata sulla sola osservazione, il calcolo matematico, e la sperimentazione. Tale è il senso della rivoluzione galileiana e newtoniana come la chiama Kant.[1] Lo spirito umano considera di non avere accesso al principio della produzione della natura per se stessa o per un altro da se stessa, quello che Aristotele chiama la forma o il principio formale in quanto principio di operazione.[2] Quindi si possono solo raccogliere i doni naturali resi noti nel suo apparire nello spazio e il tempo e cercare di "salvare i fenomeni", come già suggeriva Platone, in questo, maestro di Galileo. Questo non è poco, dato che tanto è illimitato il campo dell'osservazione e potente la capacità di formare ipotesi con una formula matematica, di estendere e rimpiazzare i modelli, di variare la modellizazione, di inventare i procedimenti di verifica e di falsificazione. Non è poco anche perché la matematica che in parte è costruzione della mente dell'essere umano risponde alla quantità che pure costituisce la materia propria in ogni singolo ed esprime nei corpi la realizzazione della propria individualità mediante le parti di tale stuttura materiale. La quantià c'è nella mente dell'uomo e c'è nella realtà corporale (atomi e stuttura subatomiche, molecule, cellule, organi, ecc.). Quindi, se non c'è la antica corrispondenza

fra mente e realtà mediante la nozione della forma, c'è la la moderna corrispondenza mediante la quantità. Cosa che ha evidenziato più volte nel suo recente Magistero Benedetto XVI.

Tuttavia con i fenomeni riguardanti l'essere umano, questo ascetismo dell'ipotesi, della "modellizzazione", della "matematizzazione" e della sperimentazione è, in parte, compensato dal fatto che noi abbiamo un accesso parziale alla produzione di certi fenomeni osservabili mediante la auto-riflessione filosofica. Pertanto si tratta di quello che nelle prassi diverse di quella teoretica scientifica e le tecniche, si può designare come quella genetica dell'azione che appartiene all'antropologia filosofica. La riflessione sulle prassi esprime il punto di convergenza, poiché indica la via che conduce al fine, cioè l'opera umana compiuta come pienezza dell'atto. La riuscita dell'opera (*ergon*) non può essere constatata se non nella perfezione della prassi stessa (*energeia*) in relazione al fine. Così l'azione mostra che l'uomo procede per un fine e quindi che egli stesso è principio dell'azione. Nel vasto campo dell'attività, l'essere umano si considera responsabile della sua azione. Questo significa che egli può rimontare dagli effetti osservabili delle sue azioni all'intenzione che le dà senso e perfino agli atti spirituali creatori di finalità che generano le intenzioni e i risultati osservabili. Così l'azione non è solo data per essere vista dall'esterno, come tutti i fenomeni della natura di cui essa fa parte, essa è offerta per essere compresa a partire dalle espressioni che sono allo stesso tempo gli effetti e i segni delle intenzioni che gli danno senso e dagli atti creatori di senso che talvolta le producono. Ne risulta che la conoscenza dell'uomo non si gioca su un solo piano o livello, quello dell'osservazione, dell'esplicazione e della sperimentazione esterna (come riproduzione dei fenomeni); tale conoscenza si distende nell'interfaccia dell'osservazione naturale e della comprensione riflessiva. L'essere umano è allo stesso tempo un ente osservabile, come tutti gli esseri della natura di cui egli partecipa, ed è un essere che interpreta se stesso (*Self interpreting being* per parlare come Charles Taylor).

Questa affermazione dei differenti livelli oggettivi del sapere e della scienza della conoscenza, ossia l'epistemologia, e prima ancora, dei differenti livelli della coscienza della conoscenza e dell'autocoscienza, può offrire una risposta di riconciliazione e di pacificazione alla questione posta dallo statuto dell'essere umano nel campo del sapere, a meno che, l'ideologia positivista non pretenda di abolire la frontiera fra le scienze della natura e le scienze dell'uomo e di annettere le seconde alle prime. La filosofia contemporanea, sfortunatamente, ha risposto a questa sfida con la semplice giustapposizione di un'antropologia astratta o di una fenomenologia dell'uomo concreto, senza articolare il suo discorso sul modo di essere al mondo di questo essere agente e sofferente con il discorso scientifico. Può

darsi che sia difficile chiedere a tutti i filosofi o teologi di oggi di farsi uomini di scienza o specialisti e viceversa, tuttavia, i bisogni della condizione dell'uomo contemporaneo ci incitano fortemente ad aprirci ad una indispensabile partecipazione alle ricerche interdisciplinari dove teologi, filosofi, pensatori e scienziati tengano a collaborare insieme.

I. luoghi di conflitto: scienze biologiche e inizio e fine della vita umana

Tre luoghi conflittuali sono a questo riguardo da considerare in vista di un vero confronto fra l'approccio oggettivo o naturalista e l'approccio della riflessione filosofica a partire dall'analisi della prassi umana. Questi tre luoghi problematici sono sia l'ambito della biologia riguardo all'inizio e alla fine della vita umana, sia il dominio delle scienze neuronali, sia quello delle mutazioni genetiche e delle scienze dell'eredità che approdano alle teorie evoluzioniste.

Naturalmente mi limiterò a tracciare nei tre campi solo le condizioni di un'articolazione ragionevole dei due discorsi e approcci sull'uomo.

In termini di scienze biologiche, si attende dello scienziato che cerchi a livello cellulare la correlazione fra la cellula osservabile e il suo sviluppo. Il biologo afferma dopo la scoperta del DNA avvenuta, come è noto, nel corso degli anni '50 del '900, ad opera di James Watson e Francis Crick,[3] che la prima cellula staminale embrionale composta dal patrimonio genetico maculino e femminino ha già un DNA (acido desossiribonucleico o deossiribonucleico) ossia una macromolecola che contiene e trasporta l'informazione genetica necessaria alla trasmissione dei caratteri genetici in tutti gli organismi viventi a partire di un codice genetico che è lo stesso codice che avrà sempre l'individuo dall'inizio alla fine della sua vita. Il biologo non osserva più che una cellula vivente "totipotenziale" che inizia a sviluppare cambiamenti quantitativi e qualitativi guidati da tale codice genetico. Tali comportamenti cellulari dell'essere umano, compartiti in gran parte coi comportamenti degli animali superiori, si iscrivono anche in un approccio e modo di dire dove non si parla più di cellule, codice genetico, acido desossiribonucleico, ma invece di un soggetto che gode da un principio interno di sviluppo o di autogenesi a partire da una potenza attiva fino ad arrivare ad una realtà compiuta: realtà che è poi lo stesso soggetto fisico-biologico con lo stesso codice genetico durante tutto il tempo della sua esistenza dal primo inizio fino alla fine con la morte. Nell'essere umano, non si tratta che la cellula staminale embrionale sia una specie di mini-uomo, come nell'antichità opinava Ipocrite (c. 460-377 a.C.), il padre della medicina occidentale, ma che tale codice genetico è un progetto di sviluppo, un "programma"

contenente una serie di informazioni che permettono che progressivamente lo stesso soggetto si organizzi in modo da formare uno dopo l'altro i vari organi che lo compongono fino ad arrivare all'individuo normalmente completo che si presenta nel momento della nascita. Troviamo qui un dualismo di linguaggio e di approccio per parlare della stessa realtà. Il biologo senza complessi metafisici o teologici può parlare di cellula di gran potenzialità, "totipotenti", capaci di svilupparsi in un intero organismo (che si differenzia dalle cellule staminali *pluripotenti*, e anche dette multipotenti, in quanto quest'ultime non possono generare un organismo completo, ma sono in grado di specializzarsi in cellule provenienti da uno qualsiasi dei tre strati germinali). Diciamo fra parentesi che il biologo anche volendosi differenziare del filosofo utilizza una parola della filosofia aristotelica come quella di potenza. Usando la stessa parola di origini i teologi dicono che Dio è onnipotente, i biologi che la cellula è "totipotente". Quindi questa cellula totipotenti contiene per il biologo un dinamismo di sviluppo a partire di quel stesso codice genetico che viene conservato fino alla fine. Il filosofo e il teologo, appartenenti ad una filosofia realista, possono parlare dello stesso soggetto biologico filosofico in quanto dal primo momento è quello che è, benché in sviluppo, perché la sua identità è il suo principio formale che progressivamente va organizzando il corpo completo di tal soggetto.[4] Così, quando il biologo parla di una cellula staminale genetica (o madre) umana, il filosofo e il teologo possono parlare di un individuo umano non sviluppato. Quindi il corollario di una visione antropologica interdisciplinare, cioè quella che tiene in conto ambedue linguaggi e approcci che spiegano la stessa realtà, è che tale cellula staminale non può essere considerata puro materiale genetico, capace di essere utilizzato o strumentalizzato anche a fin di bene, per guarire un altro essere umano, perché ogni persona umana dall'inizio fino alla fine è fine in sé e non può essere mezzo o strumento di un'altra persona, secondo le diverse etiche che ha prodotto l'occidente da Aristotele a Kant, passando per la regola di oro del Vangelo, "non fare agli altri quello che non voi per te"

Qualcosa di simile capita nell'altro estremo della vita, cioè nel passo alla morte. Il medico che prima considerava la morte del cuore come segno e criterio della morte biologica, dopo le scoperte del cervello, parla che il vero criterio della morte è quello cerebrale ossia la morte encefalica. Il cervello o encefalo non da segni di vita, quindi non realizza né l'operazione propria né quella di dirigere e di coordinare le altre operazioni corporali, e dei sistemi vegetativo e sensitivo. Il filosofo realista può parlare di stato di morte dell'individuo nella misura che il corpo non avendo il cervello non può ricevere la vita dell'anima, che quindi si separa del corpo. Il corpo non informato dall'anima non è più corpo che per equivocità, esso è propriamente

un cadavere. Il neurologo dichiara la morte encefalica come morte biologica dell'essere umano, il filosofo e il teologo invece come separazione dell'anima del corpo dell'individuo. Anche qui ci possono essere due linguaggi e due approcci, quello del neurologo e quello del filosofo, ma non ci sono due morti. I due linguaggi e i due approcci concordano in dire che l'individuo umano è morto con la morte encefalica, benché oggi con i moderni strumenti si può continuare a mascherare la morte prolungando col ventilatore l'inesorabile processo di corruzione del corpo. Il corollario interdisciplinare è che bisogna evitare due mali: l'anticipazione della morte (*eutanasia*) anche per nobili e altruisti motivi tali come serbare la vita di altra persona mediante un traspirante, per una parte e per l'altra, cercare di mantener a ogni costo l'apparente vita di un cadavere con ogni tipo di mezzi artificiali (*dysthanasia*), ossia il chiamato accanimento terapeutico.

Scienze neurologiche e auto-interpretazione

In termini delle scienze neuronali si attende dallo scienziato che cerchi a livello corticale la correlazione fra le strutture osservabili e le funzioni dove le strutture sono le basi, i supporti, la materia nervosa, o come la vogliamo chiamare. Lo scienziato non osserva che i cambiamenti quantitativi e qualitativi, le gerarchie sempre più complesse di fenomeni osservabili; ma il senso della funzione corrispondente alla struttura è compreso solo dal soggetto parlante che dice che egli percepisce, che egli immagina, che egli si ricorda. Queste dichiarazioni verbali, congiunte a segni di comportamento che l'essere umano condivide in gran parte con gli animali superiori, vengono ad iscriversi in un tipo di discorso dove non si parla di neurone, di sinapsi, ecc… ma d'impressioni, di intenzioni, di disposizioni, di desideri, di elezioni, di idee, ecc… . Troviamo qui un certo dualismo semantico e di approccio, se così si può dire, che non pregiudica la natura assoluta dell'essere umano. Un corollario importante di tale dualismo semantico consiste nel fatto che si parla ugualmente del corpo, dello stesso corpo nei due discorsi: c'è il corpo oggetto, di cui il cervello è la parte direttrice con la sua meravigliosa architettura, e il corpo proprio, questo corpo che è il solo ad essere il mio corpo, che mi appartiene, che io muovo, che io soffro; e ci sono i miei organi, i miei occhi "con" cui io vedo, le mie mani "con" cui io impugno. Ed è su questo corpo proprio che si edifica tutta l'architettura dei miei poteri e dei miei non poteri: potere di fare e di non fare; potere di fare questo o di fare quello; potere di dire, di agire, di imputare a me stesso le mie proprie azioni come essendo io il vero autore, quindi libero.

Si pone così la questione del rapporto fra i due discorsi, quello del neurologo e quello del filosofo e poi quello del metafisico e teologo. Ed è qui che i discorsi si incrociano senza mai dissolversi l'uno nell'altro. Lo scienziato

e il filosofo possono mettersi d'accordo nel chiamare il corpo oggetto (e la sua meraviglia, il cervello), la "realtà senza di cui noi non pensiamo né decidiamo". Lo scienziato può continuare a professare una specie di materialismo di metodo, che le permetta di lavorare senza diciamo scrupoli metafisici: il filosofo parlerà così in termini di condizione d'esercizio, di supporto, di sostrato, di base, di materia encefalica, di parte della persona. Occorre accettare che noi non abbiamo per il momento un terzo discorso dove si dia una certa consapevolezza che questo corpo-cervello e il mio corpo vivo siano un solo e medesimo essere. Tuttavia il discorso di questo corpo-cervello deve avere una certa apertura verso il discorso del mio corpo personale e viceversa, e cioè mentre il discorso del mio corpo vivo mi dona per sé la mia esperienza e riflessione filosofica, esso deve essere aperto o permettere indirettamente o *per accidens* il discorso di questo corpo cervello e viceversa.

Verifichiamo qui che noi non abbiamo l'accesso diretto all'origine stessa dell'essere che noi siamo, in altre parole noi non abbiamo una specie di auto-trasparenza su noi stessi e sulla nostra medesimezza e, a partire da questo centro, un'auto-trasparenza anche di tutte le nostre azioni. Il nostro essere invece attesta la sua esistenza nell'esercizio concreto e attuale della nostra vita. In clima realista San Tommaso lo indica chiaramente: «In hoc enim aliquis percepit se animam habere, et vivere et esse, quod percepit se sentire et intelligere et alia huiusmodi opera vitae exercere».[5] Nella percezione della nostra prassi o attività c'è la con percezione del principio: «perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actum».[6] San Tommaso ci assicura che l'anima, in quanto apprende gli universali, percepisce (*percepit*) che è una forma spirituale; ancora, egli ammette che noi abbiamo coscienza del divenire stesso dell'universale nell'anima e perfino che la luce stessa dell'intelligenza si fa presente a noi per se stessa. Questo significa affermare in maniera esplicita una percezione propria della realtà spirituale in modo positivo però tramite l'operazione spirituale di attuare l'intelligibile: «Et hoc experimento cognoscimus, dum percimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus quod est facere actu intelligibilia».[7] L'originalità ultima di questa percezione della nostra realtà spirituale è la situazione fondamentale del tutto originale che possiamo chiamare "l'emergenza della libertà" o della capacità di agire o di non agire, di agire bene o male. Questa attestazione è così radicale che è più di un'opinione ed è prima d'ogni scienza, sia teoretica sia pratica.

Cervello, mente, anima ed essere

Consapevoli della mancanza di un discorso diretto e auto-trasparente di tale origine fondante, scienziati e filosofi si impronteranno a cercare un aggiustamento più preciso fra una scienza neuronale sempre più esperta nell'architettura materiale e le descrizioni fenomenologiche e antropologiche centrate nella prassi umana e "decentrate" in direzione verso il basso e verso l'alto, grazie a cui si indica un fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano e da cui si origina. In altri termini, appare ugualmente importante che l'agire umano sia il luogo di leggibilità per eccellenza sia della scienza neuronale naturalistica sia della riflessione antropologica e che l'essere come atto e come potenza che manifesta tale agire abbia altri campi di applicazione che non l'agire umano. Centralità neuronale e filosofica dell'agire e decentramento in direzione di un fondo di atto e potenza, questi due tratti sono ugualmente e congiuntamente costitutivi di un'ontologia dell'essere umano in termini di atto e potenza. Quindi solo l'essere umano ha questa doppia leggibilità, quell'oggettiva esterna comune con tutti gli enti della natura che è il tema della *epistémè* e quella dell'auto-riflessione propria della filosofia secondo il precetto socratico "conosci te stesso" che approda al suo essere come atto di una potenza attiva che chiamiamo anima.[8] Dunque, solo l'essere umano riesce a fare una circolarità fra l'una e l'altra leggibilità, vedendo per così dire esternamente il funzionamento del suo cervello sui nuovi sensori che lo rappresentano come in una pellicola, e interpretando dal di dentro tale rappresentazione nel filmato a partire dell'auto-riflessione su se stesso che lo porta a scoprire il suo essere potente ed effettivo che trascende il tempo e la materia.

Non c'è niente di più nostro del nostro cervello eppure non c'è niente che noi conosciamo meno. Gli antichi pensavano che il cuore fosse il centro della vita perché batte sempre come una pompa dicendo "ci sono", il cervello invece era per così dire il gran silenzio, il grande silenzioso o la scatola chiusa del nostro corpo. Oggi viceversa il cervello si comincia ad aprire e si mostra in parte grazie alle neuroscienze ed esso si può rivelare come il punto di inflessione per un nuovo inizio nel senso indicato, dove si possano saldare e l'esperienza esterna con l'interna, e la scienza con la filosofia, sia nella rispettiva funzione e consistenza, sia nella loro reciproca circolarità. Così si può operare una "breccia" di passaggio al limite della materia encefalica che tiene la coscienza e l'autocoscienza sempre all'erta ed in movimento. Questo nelle filosofie antiche, medievali, moderne, contemporanee non c'è, e se l'essere umano è analizzato, lo è da un punto di vista formale senza questi nessi dinamici e circolari con il mio corpo e il mio cervello.

Non è che io sono il mio corpo nemmeno il suo capolavoro che è il cervello: io non sono il cervello né il corpo, ho il cervello e il corpo ma - come abbiamo cercato di mostrare - per capire il mio "sono" ho bisogno di avere presente, di rivolgermi a cosa significa avere un cervello, avere un corpo tramite la conoscenza che di loro mi offrono e l'esperienza e le scienze.

Evoluzione e creazione: l'essere umano

E' nello stesso spirito che possiamo riconciliare un altro luogo di conflitto che è quello della scienza legata alle mutazioni genetiche o dell'eredità, le quali mentre sono state scoperte dal monaco agostiniano G. Mendel (non dimentichiamolo), dopo Darwin più delle volte sono legate alle teorie evoluzioniste. Nessun limite esterno si può imporre all'ipotesi secondo cui variazioni aleatorie, cambiamenti dati, sono stati fissati, rinforzati, in ordine ad assicurare la sopravivenza della specie, quindi anche l'umana. Naturalmente finora abbiamo dati storici quindi è più di un'ipotesi, per parlare come Giovanni Paolo II, su cui le scienze sperimentali dovranno apportare accertamenti più decisivi.

La filosofia da parte sua, e non solo essa ma anche le scienze sociali aperte alle conoscenze della biologia, non devono realizzare una battaglia persa in partenza per stabilire i fatti. La filosofia deve domandarsi come può incontrarsi con il punto di vista naturalista a partire dalla posizione secondo cui l'essere umano è già un essere parlante e questionante (ce ne è una strada a Santiago di Compostela che si chiama "preguntorio" in ricordo di questa prassi di questionare tipica degli studenti che caratterizza l'essere umano). Essere umano quindi, che, a partire dal suo questionare, si è dato delle risposte che parlano del suo regno di libertà in confronto alla natura data. Mentre lo scienziato segue l'ordine discendente delle specie e fa apparire l'aspetto aleatorio, contingente, improbabile del risultato che noi siamo dell'evoluzione, la filosofia parte dall'auto interpretazione della sua situazione intellettuale, morale e spirituale e si rimonta verso l'alto nel corso dell'evoluzione fino alle fonti della vita e dell'essere che l'uomo stesso è. Il punto di partenza può essere ancora la questione originaria, data dal principio e latente sempre con una specie di autoreferenzialità di principio. La libertà è quello che Hegel chiama "l'essenza dello spirito".[9] Ma in questa scoperta c'entra anche la fede.

Giovanni Palo II esordisce il suo Pontificato con l'affermazione del Vaticano II secondo cui "Cristo Redentore rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso".[10] Egli dice che "Questa è - se così è lecito esprimersi - la dimensione umana del mistero della Redenzione".[11] Il Papa quindi è convinto che la fede in Cristo figlio unigenito di Dio, può suggerire, stimolare, scoprire

pienamente l'uomo oppure può offrire una perfezione nella conoscenza, compimento o pienezza di tutte le prassi dell'essere umano. Già per Hegel, senza la precizione teologica di Giovanni Paolo II, il concetto di libertà universale e radicale, nel senso di nucleo originario della dignità di ogni uomo, è entrato nel mondo soltanto col Cristianesimo.[12] Così varie sono le conquiste nella dimensione umana dell'uomo portate del mistero della Redenzione. Di fatto anche la realtà della persona secondo la *Fides et ratio* è una conquista della filosofia cristiana, come pure la nozione dell'atto di essere partecipato in cui la persona trova il suo fondamento, che fa capo all'atto di essere per essenza di Dio. Giovanni Paolo II è convinto che l'*habitus* della fede, informato dall'amore a Cristo, quando è presente in una mente potente e creativa riesce a scoprire nuovi mondi soggettivi e oggettivi. Perciò egli può affermare a questo proposito che: "Galileo sente nella sua ricerca scientifica la presenza del Creatore che lo stimola, che previene e aiuta le sue intuizioni, operando nel profondo del suo spirito".[13]

Lo spirito umano scoperto come libero e capace di Dio e riconosciuto a se stesso come tale, anche grazie alla fede portata dal messaggio di Cristo, può legittimamente domandarsi come egli si è venuto preparando nella natura animale. Lo sguardo è quindi retrospettivo rimontando la catena delle mutazioni e variazioni. Questo sguardo incrocia l'altro progressivo, discendente il fiume delle "discendenze" dell'essere umano, uomo e donna. I due sguardi si intersecano in un punto: la nascita di un mondo simbolico e spirituale dove la libertà realizzata configura l'umanità dell'uomo. La confusione da evitare risiede nei due sensi del termine origine, quello del senso della derivazione genetica e quello invece della fondazione ontologica. L'uno fa riferimento all'origine della specie nella successione nello spazio e tempo a partire di un dato già originato, l'altro invece si domanda sull'aparire del suo essere participato a partire dell'Essere per essenza. Si tratta della primo origine dell'ente che è il "passaggio" dell'ente dal nulla all'essere, che non è propriamente un passaggio ma l'orignine primario del ente che emerge sul nulla grazie all'atto di essere partecipato: "Ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio".[14] Di qui la formula completa della creazione come partecipazione (passiva nella creatura e attiva in Dio): "Necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse".[15] L'essenziale in questo origine è il decentramento analogico verso il profondo ossia il se stesso di ciascuno, e il ricentramento analogico verso l'alto, ossia Dio; così fa anche l'ultimo Tommaso: "Deus est et tu: sed tuum esse est participatum, suum vero essentiale".[16]

Il passaggio dal semplice essere come *animale creatura*, per dirla con Kant, verso la dignità metafisica di essere spirituale analogo a Dio, è fon-

dato nella dignità dell'uomo come «*forma per se subsistens*», ossia, anima intellettiva, un Io trascendente, grazie all'appartenenza diretta, cioè in proprio che l'anima intellettiva ha dell'essere (*esse*) o atto di essere (*actus essendi*) partecipato.[17] San Tommaso è molto determinato su questo punto, che costituisce l'originalità della sua antropologia, come riflesso della sua metafisica dell'atto, poco conosciuto dalla filosofia moderna. Conseguentemente egli spiega e per la prima volta, possiamo dire, nel pensiero occidentale: «Pertanto nelle cose composte cioè nelle creature dobbiamo considerare un duplice atto e una duplice potenza. Infatti, anzitutto c'è la materia ch'è potenza rispetto alla forma, e la forma è il suo atto; e poi la natura costituita di materia e forma, è come potenza rispetto allo stesso *esse,* in quanto è recettiva del medesimo. Allora quando viene a mancare il fondamento della materia – come nelle sostanze spirituali e nell'anima umana – la forma che resta di una natura determinata, una natura sussistente per sé, si rapporterà al suo essere (*esse*) come la potenza all'atto. Non dico come potenza separabile dall'atto, ma come quella ch'è sempre accompagnata dal proprio atto». Così egli conclude: «la natura della sostanza spirituale, che non è composta di materia e forma, è come potenza rispetto al suo essere (*esse*) e così anche nella sostanza spirituale c'è la composizione di potenza ed atto».[18]

Nella filosofia contemporanea, Kierkegaard ha una simile spiegazione dell'origine, quando trova la fonzazione dell'io, che Kant aveva tematizzato per la prima volta ma chiuso nell'orizzonte del tempo, nella trascendenza ossia come io teologico in trasparenza in Colui che lo ha posto.[19] E qui torniamo a quanto dicevamo nell'inizio a proposito del prologo filosofico e scientifico per l'uomo di oggi.

La conclusione che si può desumere da questa altissima riflessione speculativa dell'Aquinate è che la dignità di essere spirito è caratterizzata da Kant, Hegel, Kierkeggard e da altri dopo la rivoluzione galileiana in convergenza con S. Tommaso: nel pensiero moderno attraverso la trascendentalità del conoscere, della libertà, della legge morale che fanno capo all'Io, mentre in San Tommaso queste trascendentalità come l'Io stesso, il se medesimo, si fondano nell'atto di essere, e la sua appartenenza necessaria allo spirito (finito) si ha per diretta partecipazione da Dio. Così ogni Singolo sussistente, come ha mostrato anche Kierkegaard, ha la sua origine verticale come Persona creata. Perciò l'uomo è «capace di Dio», come giustamente si afferma all'inizio stesso del *Compendio del Catechismo* promulgato da Papa Benedetto XVI.

[1] *KrV*, Prefazione alla seconda edizione (1787).
[2] *Metaphysics*, V, 1015 a 12 s.

[3] Watson e Crick scoprirono che le molecole di DNA sono formate da due catene di nucleotidi, disposte a forma di eliche intrecciate tra di loro, per cui al momento della divisione della cellula le due eliche si separano e su ciascuna di esse se ne costruisce un'altra, in modo da ricostituire la struttura primitiva. In tal modo il DNA può riprodursi senza cambiare la sua struttura, salvo che per errori occasionali, o mutazioni. Per questa scoperta Watson e Crick ottennero nel 1962 il premio Nobel per la medicina.

[4] Il biologo Max Delbrück (1906-1981), che ottenne nel 1969 il premio Nobel per la medicina per le sue ricerche sui virus batteriofagi, in un articolo dedicato ad Aristotele sostiene che il codice genetico è quello che Aristotele chiamava il principio formale, cfr. M. Delbrück, *Aristotle-totle-totle*, in J. Monod and E. Borek (eds.), *Of microbes and life*, New York-London, Columbia University, 1971, pp. 50-55.

[5] *De Ver.*, 10, 8.

[6] *Ib*., 10, 9.

[7] *S. Th.,* I, 79, 4. Anche: "Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam" (*Ib*. I, 88, 2 ad 3).

[8] Cfr. Aristotele, *De Anima*, II, 1 y 2.

[9] *Enz.*, § 482.

[10] *Redemptor Hominis*, passim.

[11] *Ib.*, 10.

[12] Cfr. *Enz*. § 482.

[13] *Discorso* alla PAS, 10 Nov. 1979. Riguardo, infatti, all'invenzione del cannocchiale, Galileo scrive all'inizio del *Sidereus Nuncius*, rammentando alcune sue scoperte astronomiche: «Quae omnia ope Perspicilli a me excogitati divina prius illuminante gratia, paucis abhinc diebus reperta, atque observata fuerunt», cioè, «Tutte queste cose sono state scoperte e osservate in questi giorni per mezzo del "telescopio" escogitato da me, in precedenza illuminato dalla grazia divina» (Venezia, 1610, fol. 4).

[14] San Tommaso d'Aquino, *S. Th*., I, 44, a. 1 ad 1.

[15] Ib., *S. Th.*, I, 44, 1.

[16] Ib., *In Psal*. 34, 7.

[17] «Ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse», ossia, «Dio stesso, che è solo essere, è in certo modo la specie di tutte le forme sussistenti che partecipano dell'essere e non sono il suo essere» (San Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 6, a. 6 ad 6).

[18] Ib., *De spiritualibus creaturis*, a. 1.

[19] Cfr. S. Kierkegaard, *La malatia mortale*, nozione di io, passim.

[20] "Spiritus sanctus nihil sit aliud quam amor Patris et Filii, posito Padre et Filio intelligitur Spiritus sanctus" (*In Io. Ev*., 14,23, lec. 3, cit., n° 1946, p. 365). Ancora: "Spiritus Sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, inquantum est Amor: quia, cum Pater amet unica dilectione se et Filium, et e converso, importat in Spiritu Sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus Amor, qui est Spiritus Sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem, Spiritus Sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona. Secundum vero praedictam habitudinem, est medius nexus duorum, ab utroque procedens" (*S. Th*., I, 37, 1 ad 3). Anche "Amor enim est causa gaudii: unusquisque enim gaudet de re amata. Deus autem se amat et creaturam, praecipue rationalem, cui infinitum bonum communicat. Christus ergo de duobus ab aeterno gaudet: scilicet de bono suo et Patris. Item de bono creaturae rationalis, idest, in hoc quod communicor filiis hominum: et de his gaudet ab aeterno" (*In Io. Ev*., 15,9, lec. 4, cit., n° 2004, p. 378). In senso Trinitario: " 'Pater et Filius diligunt nos Spiritu sancto', hoc verbo 'diligere' potest sumi essentialiter et notionaliter, et utroque modo vera est locutio. Si enim sumatur essentialiter, tunc in verbo di-

lectionis designabitur efficientia totius Trinitatis, et in ablativo designante personam Spiritus sancti, designabitur ratio efficientiae, non ex parte efficientis, sed ex parte effectorum, quorum ratio et origo est processio Spiritus sancti, sicut et verbum; quamvis proprie verbum sit ratio creaturarum, secundum quod exeunt a Deo per modum intellectus. Unde dicitur, quod Pater dicit omnia verbo vel arte sua. Sed *Spiritus sanctus est ratio earum, prout exeunt a Deo per libertatem voluntatis; et ideo dicitur proprie diligere creaturarum Spiritu sancto, et non verbo*. Si autem sumatur notionaliter; tunc est vera etiam locutio, sed habet aliam rationem veritatis; quia verbum dilectionis non importabit ex principali intentione habitudinem efficientiae respectu creaturae; sed principaliter denotabit rationem hujus efficientiae ex parte effectorum, et ex consequenti dabit intelligere habitudinem efficientiae, et tunc est sensus: *Pater diligit creaturam Spiritu sancto, id est, spirat amorem personalem, qui est ratio omnis liberalis collationis factae a Deo creaturae"* (*In I Sent*., d. 32, q. 1, a. 3, Mand. I, p. 750). Perché *conoscente* e *sapiente* in Dio sono soltanto termini essenziali, non si potrebbe dire che il Padre è sapiente o che conosce per il Figlio, mentre: "diligere sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter. Et secundum hoc possumus dicere quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto" (*S. Th*., I, 37, 2 ad 1). Quindi: "Cum dicitur quod Spiritus Sanctus est amor Patris in Filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium; sed solum habitudo amoris ad rem amatam" (*Ib*., 1 ad 2).

[1] Jn 8, 32.
[2] Santo Tomás de Aquino, *Contra Gent*., l. 1, c. 1.
[3] *Discurso en Aparecida*, 13 de mayo 2007.
[4] Jn, 1, 17.
[5] *Paths of Discovery*, AA.VV., ed. M. Sánchez Sorondo, Vatican City 2006, pp. lxviii-299.